

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 6 (1950)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Philo als Vater der mittelalterlichen Philosophie?  
**Autor:** Heinemann, Isaak  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877444>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Philo als Vater der mittelalterlichen Philosophie?

Die übliche, wohl nur von Spengler bestrittene, Dreiteilung der Philosophiegeschichte hat jüngst entschiedenen Widerspruch erfahren. *H. A. Wolfson*, der mit einer Anzahl von Veröffentlichungen zur Philosophie des Mittelalters und der Renaissance hervorgetreten war, stellt ein Werk in Aussicht, dessen erster Teil der griechischen Philosophie gewidmet sein soll, der 2. Philo, der 3. dem Mittelalter, der 4. Spinoza. Der zweite, Philo behandelnde Teil liegt bereits vor<sup>1</sup>; er umfaßt 1000 Seiten (einschließlich der mustergiltig sorgfältigen Indices) und läßt die Anschauung des Gesamtwerks deutlich erkennen: «Mediaeval philosophy is the history of the philosophy of Philo. For well nigh seventeen centuries this philosophy dominated European thought. Nothing really new happened in the history of European philosophy during that extended period. The long succession of philosophers during that period... have only tried to expound... the principles laid down by Philo» (II 459). Danach ist die mittelalterliche Philosophie nicht mehr als selbständige Erscheinung anzusehen; dies gilt nicht nur von der «europäischen», sondern ebensosehr auch von der orientalischen Philosophie der Araber und der Juden. Das Philobild des Verfassers zielt vor allem darauf ab, Philo als den Begründer jener Philosophie zu verstehen, die nach W. geherrscht hat, bis Spinoza ihre Grundlagen erschütterte.

Den Beweis für seine Behauptung gewinnt W. nicht etwa durch Weiterführung der seitherigen Forschungen über den Einfluß Philonischer Methoden und Anschauungen auf Judentum und Christentum. Diesen Forschungen gegenüber zeigt er sogar eine (wie mir scheint, sehr erfreuliche) Zurückhaltung. Er betont, daß Uebereinstimmungen zwischen Philo und rabbinischen Schriften nicht ohne weiteres Entlehnung der Rabbinen beweisen (I 91 f.; 306), daß sich Philos Naturphilosophie

---

<sup>1</sup> Philo, *Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, by Harry Austryn Wolfson, Cambridge (Mass.), 1947, I (462 S.), II (531 S.), von mir besprochen in der hebräischen Zeitschrift *Qirjat Sefer* (Jerusalem) 1948, 208 ff.

(I 323), mit Einschluß der Schöpfungslehre (I 195), seine Logoslehre (I 282) und seine Allegoristik (I 134) wesentlich von der mittelalterlichen unterscheiden und daß weder Maimonides noch Thomas direkt von Philo gelernt haben können (II 310). Vielmehr gründet W. seine These wesentlich auf die Untersuchung der methodischen Grundlagen der alexandrinischen und der mittelalterlichen Lebensanschauung. Daß beide eine Vermittlung zwischen Bibel und Philosophie versuchen, ist unbestritten. Das Neue bei W. liegt darin, daß er Philo eine Herabsetzung der Philosophie und eine Neigung zur Dogmatik im späteren Sinne des Wortes zuschreibt, die man bisher bei ihm noch nicht gefunden hat, daß er überdies die Unterschiede in den Bildungstoffen, die der alexandrinischen und der mittelalterlichen Philosophie zugrundeliegen, sehr gering einschätzt. Und seine Anschauungen verdienen im Hinblick auf die Gelehrsamkeit und den Scharfsinn, mit denen er sie zu begründen weiß, gewissenhafte Nachprüfung.

### 1. *Philosophia ancilla theologiae.*

Die Lehre der Scholastik von der Philosophie als Magd der Theologie schreibt W. Philo, der Patristik, dem Islam und dem mittelalterlichen Judentum zu. Ist ihm hierin zuzustimmen?

Bei Philo ist diese Lehre nirgends ausgesprochen. Im Gegenteil: es ist nicht leicht mit ihr vereinbar, wenn er die Philosophie als Quelle aller Güter (SpL. III 186), als höchstes Gut (Op. 53 f.; SpL. I 336) und als vollkommensten Gegenstand des Studiums (Ebr. 51) bezeichnet, durch welches der Sterbliche zur Unsterblichkeit gelangt (Op. m. 77). Nach einer Schrift über die Gesetze der Thora (SpL. II 230) sollen wir den Eltern dankbar sein, daß sie die Seele gefördert haben durch Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Musik und den gesamten philosophischen Unterricht, der den im sterblichen Leibe wohnenden Geist emporhebt und zum Himmel hinanstreben läßt; von Ausbildung in den Quellen der Tradition ist nicht die Rede; und Philo erwähnt zwar gelegentlich Nachrichten, die er von jüdischen Exegeten gehört hat, aber nicht Schriftauslegung als Teil der regelmäßigen Ausbildung. Von hier aus versteht sich die Darstellung seines Studiengangs Congr. 74 ff.:

er hat zunächst Grammatik, Geometrie, Musik studiert und sich erst dann ihrer «Herrin», der Philosophie, zugewandt — wie auch Abraham erst mit Hagar, der Magd, als Vertreterin der Enkyklier, Kinder zeugen muß, ehe er mit der Herrin (das bedeutet ja Sara), d. h. der Philosophie, fruchtbare Verbindung eingehen darf. Genau im gleichen Sinne haben die Stoiker den relativen Wert der Fachwissenschaften gegenüber der Prinzipienwissenschaft betont<sup>2</sup>; sogar bezüglich der Schriftdeutung geht Philo in ihren Fußtapfen, da sie die reinen Empiristen mit jenen Freiern verglichen, die sich mit den Mägden der Penelope begnügen, da die Herrin sich ihnen versagt (Stoic. fgm. I 350). — Nun fügt aber Philo hinzu: «Wie die enkyklischen Wissenschaften zum Erwerb der Philosophie beitragen, so die Philosophie zum Erwerb der Weisheit... der Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen und ihren Ursachen. Wie die enkyklische Bildung Magd der Philosophie, dürfte daher die Philosophie (selbst) Magd der Weisheit sein.» Diese Worte setzt W. I 149 gleich mit dem Satze, die Philosophie sei die Magd der *Theologie*! Er stützt sich darauf, daß (I 20) bei den Rabbinen und einzelnen Hellenisten (hinzukommt Jos. Ant. XX 264) bisweilen Weisheit und Thora identifiziert werden. Aber 1) beweisen die schwächer im Griechischen wurzelnden Schriftsteller nichts für Philo, der häufig sowohl von Weisheit wie von Thora redet, ohne sie je gleichzusetzen<sup>3</sup>; 2) wenn er grundsätzlich beide Begriffe gleichsetzte, so berechtigte uns das noch nicht, überall Thora für Weisheit einzusetzen; sogar Midrasch Mischle zu 1, 1 unterscheidet zwischen beiden; 3) ganz unstatthaft wäre es hier, da Philo die Weisheit (wie W. natürlich zugibt) streng stoisch definiert und da in seinem Bildungsgang, wie wir sahen, jedes Thorastudium fehlt. Allerdings erklärt er § 80, daß die Enthaltensamkeit zwar um ihrer selbst willen zu pflegen ist; «würdiger aber dürfte es scheinen, wenn man sie der Ehre und Ge-

<sup>2</sup> Pohlenz, Die Stoa I (1948) 214; 292. Auf die Anmerkungen zur deutschen und zur englischen Uebersetzung ist bei *allen* Philostellen stillschweigend verwiesen.

<sup>3</sup> Insbesondere fehlt die Gleichsetzung Ebr. 31 zu Spr. Sal. 8, 22. Die von W. angeführten Stellen Q. Gn. II § 58 und Leg. all. III 46 füllen die Lücke seines Beweisganges nicht aus.

neigtheit Gottes willen pflegte». In diesen Worten Philos sieht W. I 150 einen Hinweis auf die Thora — ohne jeden Grund. Das Lebensideal, das hier und in der Parallelstelle Qu. Gn. III § 21 entworfen wird, ist allgemein menschlich, nicht jüdisch; Gottes Wille zeigt sich nach Philo, wie sofort deutlich werden wird, auch im Sittengesetz; fromme Menschen gibt es nach ihm allenthalben (W. II 374); und eine Enthaltbarkeit, wie Kaiser Marcus sie als religiöser Mensch gefordert und geübt hat, entspricht vollkommen dem hier aufgestellten Ideal. Die religiöse Färbung des Weisheitsbegriffes ist auch aus Hellas zu belegen.<sup>4</sup> Und von der scholastischen Entwertung des *Denkens* zugunsten des Schriftstudiums ist nicht die leiseste Spur bei Philo zu merken.

Clemens Str. I 5 (W. I 166 f.) betrachtet gleichfalls die Enkyklia als Mägde der Philosophie, der «Wissenschaft von göttlichen und menschlichen Dingen und ihren Ursachen». Er fügt indessen hinzu: «Ich bewundere die kosmische Bildung nur als jugendlich-unreif und als Dienerin, aber deine Wissenschaft ehre ich als rechtmäßige Gattin.» Er spielt damit auf den Gegensatz von Kosmos und Uranos an, der sich zwar schon in der klassischen Philosophie findet<sup>5</sup>, aber allerdings für Philo eine weit größere Bedeutung besitzt<sup>6</sup> und sich im Christentum noch weiter verschärft, wo aus dem philonischen Kosmopolites der Uranopolites geworden ist<sup>7</sup>. Clemens legt also wohl den Grund zu dem abfälligen Werturteil vieler Scholastiker über alles weltliche Wissen; aber er redet vom

<sup>4</sup> Leisegang, RE. (= Pauly-Kroll, Realenzyklop. der Altertumsw.) III A 1022; Pohlenz I 297 f. Natürlich kamen die im Hellenismus hervortretenden religiösen Neigungen Philos Frömmigkeit stark entgegen, und diese wurzelt im Judentum. Aber diese von niemand bestrittenen Tatsache rechtfertigt es nicht, ihm den Glauben an die Philosophie als «bondwoman or handmaid of Scripture» (W. I 150) zuzuschreiben. Wie von diesem Glauben aus die Hagarerzählung aufzufassen ist, zeigt deutlich die Klage Fitsacres über die Theologen, die den Mägden, den Profanwissenschaften, huldigen, statt der Königin Theologie (Grabmann, Kulturphilos. des Thomas von Aquin 115), und die Deutung der beiden Frauen auf Philosophie und Thora durch den von der Scholastik beeinflussten Prediger Isaak Arama (15. Jhdt.: Schmiedl, Studien über jüd. Religionsphil. 1869, 217).

<sup>5</sup> Arist. Phys. II 196 a 25; De caelo I 280 a 21.

<sup>6</sup> Leisegang, Index Philoneus 464 b 12 ff.

<sup>7</sup> Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen<sup>3</sup> 245.

Verhältnis der Enkyklier zur Philosophie, die er im weiten Sinne des Wortes, mit Einschluß der Ursachenforschung, auf-  
faßt; W. geht zu weit, wenn er meint, daß Clemens «wesent-  
lich» dasselbe sage wie die Scholastik.

Die Wissenschaftslehre der Araber und der Juden des Mit-  
telalters ist gerade W. genau bekannt.<sup>8</sup> Den Satz des Damian  
kann er in ihr nicht nachweisen.

Nach Ibn Roschd ist «die Weisheit (Philosophie) die  
Gefährtin des Religionsgesetzes und seine Milchschwester».<sup>9</sup>  
Das ist nicht «the same idea» wie bei Damian, sondern  
das Gegenteil: die Lehre von der Gleichstellung der beiden  
Erkenntnisquellen, «Philosophie und Gesetz», die nach Ibn  
Roschd «beide Wahrheit sind, da sie auf Gott, den Geber des  
Gesetzes und Spender der Vernunft, zurückgehen».

Nach dem ersten uns deutlich erkennbaren Vertreter der  
jüdisch-mittelalterlichen Philosophie verweisen die beiden Er-  
kenntnisquellen aufeinander: Sinne und Vernunft rechtferti-  
gen den Glauben an die Ueberlieferung; die Bibel billigt das  
Vertrauen auf Wahrnehmung und Intellekt.<sup>10</sup> Die jüdischen  
Aristoteliker gehen in der Wertschätzung der Vernunft-  
kenntnis eher noch weiter: an einer bekannten Stelle (More  
II 25) erklärt Maimonides: wenn er nicht an die Ewigkeit der  
Welt glaube, so habe das nicht seinen Grund in den Worten  
der Bibel; die Stellen, an denen sie von der Welterschöpfung  
redet, seien nicht zahlreicher als die anthropomorphistischen;  
und die Pforten der (uneigentlichen) Auslegung seien (auch  
bezüglich der Schöpfungslehre) nicht verschlossen. Die Stelle  
ist auch deshalb lehrreich, weil sie zeigt, weshalb Männer,  
denen die Bibel Gottes Wort war, sich tatsächlich auf die  
«irrende Menschenvernunft», mit W. zu reden (s. u.), min-  
destens ebenso stark verließen: weil nämlich die Bibel, wie

<sup>8</sup> Vgl. seinen Aufsatz im Hebrew Union College Jubilee Volume, Cin-  
cinnati 1925, 263 ff.

<sup>9</sup> M. Pleßner hatte die Freundlichkeit, den von W. I 157 nach M. J.  
Müller zitierten Satz in der Ausgabe von Gauthier, Alger 1942, nachzu-  
schlagen, zu übersetzen und mich an Leo Strauß, Philosophie und Gesetz  
(1935) 71 zu erinnern.

<sup>10</sup> Ueber Saadia vgl. Bacher, *Biblexegese vor Maimuni* (1896) 1, 4;  
Saul Horowitz, *Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen I* (1898)  
48, 90; Heschel, *JQR* 1944, 391 ff.

sie es ausdrückten, vielfach nur «in Menschensprache redet» und daher auf Grund unseres Denkens gedeutet werden muß. Dennoch findet W. I 157 einen Beleg für die Ansicht des Damian bei Maimonides in einem Privatbrief an einen Talmudisten, dem er erklärt, die Thora sei stets das geliebte Weib seiner Jugend gewesen, und die anderen Wissenschaften, die er aus Ammon und Moab übernommen, sollten ihr nur als Würzerinnen, Köchinnen und Bäckerinnen dienen. — Ganz abgesehen davon, daß Maimonides der letzte war, der einem philosophisch Ungebildeten die volle Wahrheit über methodische Grundfragen enthüllt hätte und daß er mehr von seinen persönlichen Neigungen spricht als von dem Werte der Thora und der Wissenschaft für die Fundierung der Weltanschauungslehre — ist es zulässig, einen im Musivstil gehaltenen Privatbrief, als besonders exakten Ausdruck methodischer Stellungnahme, einer ganzen wissenschaftlichen Literatur gegenüberzustellen und aus ihm, statt aus dem tatsächlichen Verfahren, «die» Haltung des jüdischen Mittelalters<sup>11</sup> zu bestimmen?

## 2. *Philos Lehre von der Schriftoffenbarung.*

Aus der Lehre von der Philosophie als Magd der Schrift folgt nach W. I 164, daß die Schrift nach Philonischer und mittelalterlicher Anschauung eine Reihe von Grundlehren göttlichen Ursprungs enthält, durch welche (nach I S. V) «die Philosophie, dies Erzeugnis irrender Menschenvernunft, geprüft und berichtigt werden soll». Eine solche Reihe konstruiert er I 164 für Philo aus mehreren Stellen. Nach Op. m. 170 ergibt sich aus dem biblischen Schöpfungsbericht der Glaube an Gottes Dasein, seine Einheit, die Erschaffung der Welt, ihre Einheit, Gottes Vorsehung. In der Vorschrift der Thora, daß gewisse Verstümmelte und die Angehörigen bestimmter Völker «nicht in die Gemeinde Gottes kommen dürfen», sieht Philo Allegoristik (Sp. L. I 327 ff.) die Abweisung derer, die die Ideen oder Gottes Dasein leugnen, an mehrere Götter glauben oder Vernunft oder Sinne verherrlichen. An

<sup>11</sup> Wie weit die christliche Scholastik auf die ausgehende jüdische Philosophie des Mittelalters gewirkt hat (s. Anm. 4), ist hier nicht zu untersuchen.

anderen Stellen wird der Glaube an den göttlichen Ursprung der Thora (s. u.) und die Hoffnung auf Unsterblichkeit (V. Mos. II 14) ausgesprochen.

Der Unterschied zwischen dieser von W. zusammengestellten Liste und denen der mittelalterlichen Philosophen liegt auf der Hand. Die letzteren dienen dazu, den Unterschied zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen erschöpfend zu bezeichnen. Sie betonen daher vorwiegend die nur aus der Heiligen Schrift zu entnehmenden Lehren. Bei Philo erscheint kein Satz, den er nicht auch in griechischer Wissenschaft gefunden hätte.<sup>12</sup> Dagegen findet sich unter seinen Grundlehren die Ideenlehre, obschon Philo selbst zugibt, daß die Menschen diese Bezeichnung gefunden haben (SpL. I 48), da er sogar mit den Mitteln *seiner* Exegese nur leise Anspielungen auf sie in der Bibel entdecken kann.<sup>13</sup>

Es steht jedoch unter jenen Sätzen einer, der zwar keinen Widerspruch zu griechischem Denken enthält, aber allerdings geeignet war, zu solchem Widerspruch zu führen und in jedem Falle methodisch die Theologie auf neue Grundlagen zu stellen. Es ist der Satz vom göttlichen Ursprung der Thora. Dieser Satz ist, wie die Geschichte der Inspirationslehre zeigt, sehr verschiedener Auslegung fähig. Eine vollständige Darstellung der Auffassung Philos und ihrer Quellen würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen. Wir müssen aber die Frage klären, wie Philo die Offenbarung, als geschichtlichen Akt (nicht als dauernde Erleuchtung frommer Menschen), versteht und ob sein Offenbarungsbegriff demjenigen entspricht, den W. als kennzeichnend für die vorspinozistische Philosophie betrachtet.

Nach W. II 185 glaubt Philo auch an eine geschichtliche Offenbarung an Heiden. Er schreibt Philo den Glauben an die

<sup>12</sup> Tatsächlich weicht Philo vom Timaios erheblich ab; mit W. I 227 ff. trifft Leisegang zusammen (RE. XX 16: vom Verf. frdl. übersandt), der i. a. Philo viel näher an die Griechen heranrückt. Aber Philo glaubt an die Uebereinstimmung mit Plato zweifellos: nur darauf kommt es hier an.

<sup>13</sup> Op. m. 25 schließt Philo: Wenn der Mensch, dieser Teil des Kosmos, Nachbild ist, so ist es gewiß auch nach Moses der ganze Kosmos. SpL. I 48 sagt Philo nur, daß Menschen die göttlichen Gewalten als Ideen bezeichnen — nicht, daß die Thora es tut. Nach anderen Stellen (W. I 182) ist das Stiftszelt nach einem Urbilde geschaffen (nicht die Welt).



sieben «Noachidischen» Gesetze zu, welche nach rabbinischer, mittelalterlicher und neuzeitlicher Lehre dem Noah und seinen Nachkommen unmittelbar nach der Sintflut gegeben worden sind.<sup>14</sup> Nun hatte zwar schon Jakob Bernays in den Heraklitbriefen die Hand eines jüdisch-hellenistischen Fälschers zu erkennen geglaubt, weil die in ihnen ausgesprochene Rüge des «Verzehrens lebender Tiere» ihn an das noachidische Verbot des «Essens von Gliedern lebender Tiere» erinnerte. Aber man hält heute wohl allgemein an dem heidnischen Ursprung dieser Briefe fest, zumal sich auch für die Verwerfung der «Omophagie» griechische Parallelen haben erbringen lassen.<sup>15</sup> Und Philo erwähnt in den Quaestiones bei der ausführlichen Auslegung von Gen. 9, 3 ff. die Noachidengesetze nicht; vielmehr gilt ihm an den von W. angeführten Stellen das Naturgesetz, nicht eine einmalige Kundgebung Gottes, als Quell menschlicher Sittlichkeit.

Aber allerdings glaubt Philo an göttliche Offenbarungen an Israel. Die Zehn Gebote sind durch eine von Gott eigens geschaffene Stimme verkündet worden (Dec. 32 u. ö.). Mit Bezug auf sie heißt Gott Gesetzgeber (Post. C. 143). Den übrigen Inhalt der Thora hat Moses (V. Mos. II 188) mitgeteilt, teils als Dolmetsch Gottes, teils in Form von Frage und Antwort, teils in göttlicher Verzückung (dazu W. II 34). Als Wirkungen dieser Verzückung werden § 246 auch Verkündungen und Warnungen des Moses angeführt. Der gesamte Inhalt der Thora gilt ihm also als inspiriert; aber auch die Geschichtsbücher (Conf. 149), die prophetischen Reden (Conf. 44; Somn. II 172) und die Psalmen (Agr. 50; Plant. 29; Heres. 290); auch der Verfasser des Spruchbuches zählt zum «göttlichen Chor» (Ebr. 31).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Gabirol (= Avencebrol) schließt die Schilderung der Seligen in seinem Gedicht «Königskrone»: «und dies sind die Söhne Noahs» (nach Gen. 10, 1) in schönem Doppelsinn: «die Hüter der Noachidengesetze» und «die Kinder der ewigen Ruhe» (etymologisch). Zur Neuzeit Cohen, Religion der Vernunft (1929) 143. <sup>15</sup> RE. Sppl. V 224 (mit Literatur).

<sup>16</sup> Unsere knappe Behandlung (s. o.) kann die einzelnen Ausdrücke für die Inspiration nicht unterscheiden. Vollständigkeit der Belege ist nicht erstrebt. Von Stellen, in denen Philo nicht im eigenen Namen spricht (Dec. 15; Probus 80), ist absichtlich abgesehen, ebenso von solchen, wo er sich auf göttliche Aussprüche bezieht, die die Bibel erwähnt.

Wie verhält sich seine Inspirationslehre und die auf ihr aufgebaute Exegese zu verwandten Erscheinungen in der griechischen und jüdischen Kultur?

«Auslegung» zur Gewinnung von Normen für unser eigenes Denken und Tun fand Philo nicht nur im Judentum. Der Grieche «exegetisiert»:

1. Dichter. Man sucht im Homer nicht nur Erbauung für jung und alt, sondern auch wissenschaftliche Wahrheit. Den Chrysippos muß Poseidonios daran erinnern, daß Zeugnisse der Alten erst angeführt werden dürfen, wenn der Beweis für die Wahrheit eines Satzes bereits erbracht ist.<sup>17</sup> Die Homerexegese lieferte Methoden, die an Kühnheit z. T. hinter denen der Aggada nicht zurückstehen (Gematria; Allegoristik).

2. Philosophen — in derart zunehmendem Maße, daß schon ein Zeitgenosse Philos klagt: *quae philosophia fuit, facta philologia est* (Sen. ep. 108, 23). Insbesondere haben stoische Lehrer Platos «Exegese des Timaios» getrieben (Sextus Math. VII 93), an den sich auch Philo in der Darstellung der Weltbildung anschließt, und haben auch in der Ethik<sup>18</sup> an Platos Lehre angeknüpft.

3. Gesetze, vorwiegend natürlich aus praktischem Bedürfnis. «Exegeten» hießen hochgeachtete Sakralbeamte in Athen.

Als inspiriert galten den Männern der Wissenschaft nicht die Dichter. Dagegen deutete man den Namen des Pythagoras in seiner Schule als «die Wahrheit sagend so gut wie der Pythische Gott» (Diog. La. VIII 12); mit dem Worte «er hat es gesagt» schlug man Zweifel nieder und deutete Speisevorschriften allegoristisch (Iambl. V. Pyth. 86 f.), nicht anders wie Vorgänger Philos und der Barnabasbrief.

Vor allem aber hält man Gesetze für inspiriert — in doppeltem Sinn.<sup>19</sup>

Das Sittengesetz ist nach stoischer Lehre mit dem höch-

---

<sup>17</sup> Galen, *Plac. Hipp. et Pl.* 502 Kühn; dazu Eucken, *Methode der arist. Forschung* 4. <sup>18</sup> Pohlenz, *Stoa* I 256; II 133.

<sup>19</sup> Ueber den Ursprung des Sittengesetzes im göttlichen Logos, dessen Teil der individuelle Logos des Menschen ist, vgl. Pohlenz, *Stoa* I 133. Pantasopulos, *Lehre vom natürlichen und positiven Rechte bei Philo*, kenne ich nur aus der kritischen Anführung bei Goodenough, *By light—light* (1935) 92.

sten Gott identisch (I 162; II 1076 Arnim) oder von ihm gegeben (I 537, 20). Das höchste Gesetz, welches das ganze Weltgeschehen regelt durch die Weisheit des Gebietens und Verbietens, ist nach Cicero (Leg. II 8 = Arnim III 316) der Geist des durch seinen Logos (ratio) zwingenden oder untersagenden Gottes, der Orthos Logos (ratio recta) des höchsten Zeus.

Philo deutet De Jos. 29 den Namen seines Helden als «Zusatz zu (Gott) dem Herrn»; er sieht also (anders als Mut. 89; Somn. II 47) in der ersten Silbe das Tetragramm, das die LXX durch Kyrios wiedergibt. «Denn ein Zusatz zu der mit Herrschaft (κῦρος) begabten Natur ist die Verfassung der Einzelstaaten. Der Großstaat nämlich ist dieser Kosmos, und er hat eine einzige Verfassung, ein einziges Gesetz, das Naturgesetz, das vorschreibt, was zu tun, und untersagt, was zu unterlassen ist.» Danach ist Gott der Geber des Gesetzes, des sittlichen so gut wie des physischen. Noch deutlicher rechnet Philo Fuga 95 die «gesetzgebende» Kraft Gottes unter die Kolonien des *Logos*, genau entsprechend Cicero; die Erkenntnis Gottes als «Gesetzgebers» in diesem Sinne ist natürlich nicht Kenntnisaufnahme eines geschichtlichen Hergangs, sondern ausschließlich dem Weisen vorbehalten (§ 99).

Aber natürlich war der Glaube, daß alles, was über das Naturgesetz hinausgeht, menschliche, allzumenschliche Satzung sei, im Altertum weitverbreitet, und er hat zu scharfen Angriffen auf die jüdischen Ritualgesetze geführt.<sup>20</sup> Philo mißbilligt diese Angriffe. Er hält, wie wir wissen, auch das Sinaigesetz für «gottgegeben». Scheinbar stellt er als Jude die philosophische Lehre der Stoiker und die traditionelle Lehre seines Glaubens ohne rechte Vermittlung nebeneinander.

In Wahrheit fand er die Nebeneinanderstellung natürlicher und geschichtlicher Gesetzgebung durch Gott bereits bei den Stoikern. Wenn die Kyniker ein Vergnügen darin fanden, des geschichtlich Gewordenen zu spotten, suchten die Stoiker vielfach zwischen dem Glauben an den «physischen» Ursprung des Sittengesetzes und dem — schon von Herodot ernst genommenen — Anspruch vieler Gesetzgeber auf göttliche Inspiration<sup>21</sup> zu vermitteln.

<sup>20</sup> «Philons Bildung» 449; 458 f.

<sup>21</sup> Pfister, RE. XI 2129 f.

Aus der gleichen Schule wie jener Satz Ciceros und Philo über den Logos als Quell des Sittengesetzes, vielleicht sogar aus der gleichen Feder<sup>22</sup> stammt eine Abhandlung, welche den Moses als Vertreter «wahrer Frömmigkeit» schilderte und ihn zusammenstellte mit Minos, der Befehle von Zeus brachte, und mit Lykurgos, der die Orakel der Pythia vermittelte. «Mag es in Wahrheit (mit ihrer Inspiration) stehen wie auch immer — die Menschen haben daran geglaubt und sich danach gerichtet.» Unser Stoiker lehnt also den Anspruch der Gesetzgeber nicht ab; er kann es auch kaum, wenn er an göttliche Orakel glaubt, wie es die meisten Mitglieder seiner Schule getan haben. Aber er heißt ihn auch nicht ausdrücklich und in allen Fällen gut. Die Frage der Herkunft eines Gesetzes ist nicht ausschlaggebend für einen Philosophen, der über den Anspruch dieses Gesetzes auf «Göttlichkeit» je nach dessen Uebereinstimmung mit dem Naturgesetz entscheidet, wie sein Lob der ursprünglichen Verfassung des Moses und die an es geknüpfte Verwerfung aller Ritualgesetze beweist.

Philo will «das Leben des Moses schildern, den die einen als Gesetzgeber der Juden, die anderen als Dolmetsch heiliger Gesetze ansehen» (V. Mos. I 1). Er kennt also natürlich die Diskussion über die Inspiration des Moses, nimmt aber zu ihr keine Stellung; ihm genügt, zu Anfang und als These seiner Schrift festzustellen, daß er «der größte und vollkommenste Mensch» gewesen ist. Die Frage nach der Herkunft seiner Gesetze erscheint daher auch Philo nicht unmittelbar als wesentlich; mittelbar ist sie es insofern, als Moses' Größe auf der Vereinigung mehrerer Eigenschaften beruht und sowohl die des Gesetzgebers wie des «Propheten», auch bezüglich der Gesetze (II 188; s. o.), sich bei Moses in harmonischer Ver-

<sup>22</sup> Ueber Poseidonios als Quelle für Strabo XVI 760 ff. vgl. Reinhardt, Poseidonios über Ursprung und Entartung (mit Lit.) 1928, der in der Ablehnung jeder Skepsis des Pos. bezüglich der Ansprüche der Gesetzgeber (17, 1) etwas zu weit geht. Nicht «der göttliche Befehl wird auf die Natur der Dinge zurückgeführt», sondern nur der Befehl als solcher, der göttlich oder menschlich sein kann. Meine Vermutung, daß Cicero Leg. II aus Poseidonios schöpft (Pos. met. Sch. II 251 ff.), ist angefochten worden; Pohlenz I 244 denkt an Antipater, gibt aber II 119 zu, daß schon Poseidonios, wie es Cicero tut, auf die Proömien der alten Gesetze verwiesen haben mag.

bindung (II 7) finden. Solche Harmonie wäre freilich nicht möglich, wenn Philo restlos an der Auffassung festhielte, daß der Prophet «nichts aus Eignem vorträgt, sondern Gott sich nur seiner Organe zur Offenbarung seines Willens bedient.»<sup>23</sup> Dann wäre die bei Philo so häufige Bezeichnung des Moses als Gesetzgeber nur Redensart. In Wahrheit erkennt aber Philo V. Mos. II 8 ausdrücklich an, daß die Gesetzgebung des Moses von seinen persönlichen Eigenschaften zeugt: seiner Menschenliebe, seiner Liebe zum Guten und seinem Haß gegen das Schlechte; auch nach SpL. II 104; Virt. 80 ff. haben sich gewisse soziale Gesetze aus Moses' persönlicher Gesinnung ergeben. Soweit stimmt er mit den Griechen<sup>24</sup> überein, die Moses' persönliche Gesinnung rühmen, ohne seinen Anspruch auf göttliche Eingebung zu bestreiten. —

Für die exegetische Begründung seiner Weltanschauung fand Philo also methodische Ansätze in Griechenland, 1) in der Gepflogenheit der Philosophen, ihre Ansichten in Vorgänger hineinzudeuten, 2) in der Anerkennung offenbarer Gesetze. Tatsächlich geht er natürlich in der Bedeutung, die er der offenbarten Erkenntnisquelle beimißt, über die Griechen weit hinaus. Auch von den anderen Orientalen, deren inspirierte Naturdeuter manche Stoiker ernst nahmen<sup>25</sup>, unterscheiden sich Philo und Josephus<sup>26</sup> erheblich. Sie bestreiten ja grundsätzlich den Glauben an das Dasein anderer Götter, damit aber natürlich den Anspruch der anderen Gesetzgeber auf Offenbarung; überdies besitzen ihre Offenbarungsurkunden, dank ihrem weit größeren Gehalt an weltanschaulichen Lehren und im Hinblick auf die Sitte regelmäßiger Schrifterklärung in öffentlicher Versammlung, eine unvergleichlich stärkere Bedeutung für das religiöse Leben des Einzelnen und der Gesamtheit, als die heidnischen sie jemals erlangen konnten.

<sup>23</sup> W. II 28 nach SpL. IV 49; andere Stellen, Literatur und Quellenkritik MGWJ. 1920, 25 ff.

<sup>24</sup> Auch Hekataios wußte von Moses' Anspruch auf Inspiration.

<sup>25</sup> Seneca Nat. q. III 29, 1: Berosos qui Belum interpretatus est.

<sup>26</sup> Wenn er Ant. III 81 dem Leser überläßt, ob er an die Offenbarung am Sinai glauben will, und Ap. II 161 Moses unter die heidnischen Gesetzgeber (versteht sich: unter Wahrung seines Vorzuges) einreihet, so geht er weiter als Philo.

Aber auch der Unterschied zwischen hellenistisch-jüdischer<sup>27</sup> und rabbinischer Inspirationslehre ist unverkennbar. Kein Rabbiner würde die Frage in der Schwebe gelassen haben, ob Moses Gesetzesdolmetsch oder Gesetzgeber, in gleichem Sinne wie Minos, gewesen ist; keiner würde Eigentümlichkeiten der Thora zu Eigenschaften des Moses in Beziehung gesetzt haben.<sup>28</sup> Keiner würde gefunden haben, unsere Gesetze seien «sehr schön und in Wahrheit göttlich, da in ihnen nichts Erforderliches fehlt» (V. Mos. II 12). Keiner würde bemerkt haben, die Thora erkläre sich über die Frage, ob der Vater den Sohn beerbt, deshalb nicht unmittelbar, «weil sie göttlich ist und den Naturlauf im Auge behält» (SpL. II 129) und daher nicht durch Erwähnung eines so naturwidrigen Ereignisses, wie des Todes des Sohnes vor dem Vater, einen Mißton hereinbringen wollte. Die «Göttlichkeit» der Thora, dieses «Abbildes der Welt» (V. Mos. II 51), beruht also nach Philo auf ihrer Annäherung an das Naturgesetz, in vollem Gegensatz zum geschichtlichen Judentum. Da aber das Naturgesetz auch das Sittengesetz umfaßt, das sich im Gewissen offenbart, so versteht es sich, daß für Philo die spontanen Handlungen nicht weniger gottgeboten sind als die in der Thora verordneten. Vorbildliche Ehrung der Eltern durch Heiden rühmt zwar auch der Talmud; aber solche «dem Herzen überlassene», in den Noachidengesetzen nicht einbegriffene Handlungen gelten den Rabbinen nicht als gottgeboten, und «die gebotene Tat steht über der freiwilligen»; den Rabbinen erscheint daher der Eiferer Pinchas nur als Hersteller einer alten, ver-

<sup>27</sup> Dem Rabbinismus sehr nahesteht IV Makk., zumal 5, 16 ff. über die Göttlichkeit der Thora. Aber 5, 25 «Gott hat uns nur verboten, was unserer Natur gemäß sein wird» (οἰκωθησόμενα: über οἰκεῖον Pohlenz I 114 ff.), rechtfertigt jüdische Gesetzestreue mit stoischem Gedankengut, unter Anspielung auf die von jüngeren Stoikern (Cic. Off. I 110) anerkannte Pflicht, die nationale Eigenart aufrechtzuerhalten.

<sup>28</sup> Das ist um so beachtenswerter, da die Rabbinen sich nicht gescheut haben, Nuancen der Frömmigkeit (etwa Unterschiede zwischen David und Salomo) anzuerkennen; vgl. meine hebräische Arbeit über die «Methoden der Aggada» (Jerusalem 1949) 57. Bibelstellen wie Dt. 33, 4 (W. II 10) haben sie zweifellos aufgefaßt: «auf die Thora hat Moses uns verpflichtet». Von Maimonides' Beachtung der Persönlichkeit des Moses soll hier nicht gesprochen werden.

gessenen Halakha, während Philo umgekehrt die Tat der Leviten beim goldenen Kalbe als spontan deutet, obschon sie nach der Bibel von Moses ausdrücklich befohlen war.<sup>29</sup>

Die gleiche Zurückdrängung des Heteronomen (von νόμος und νομίζειν verstanden) scheidet Philo von denjenigen Strömungen des Mittelalters, die der Bibel die Funktion zuweisen, «die irrende Menschenvernunft zu berichtigen». Wohl weiß Philo, daß unserer Erkenntnis vieles versagt ist; und bisweilen betont er dies mit religiöser Demut (SpL. I 333). Aber auf seine Bitte, den Schleier zu lüften, verweist Gott den Moses nicht auf die Bibel<sup>30</sup> und ihr Studium, sondern — auf die Platonischen Ideen (SpL. I 48). Die Gnadengabe göttlichen Anhauches, an die Philo im Anschluß an griechische Lehren glaubt<sup>31</sup>, verhilft nirgends zu klar umrissenen Glaubenslehren — wie denn Philo überhaupt zwar natürlich δόγματα, richtige und falsche, aber nicht Dogmen im kirchlichen Sinne kennt. Die Bibel — oder vielmehr die Bibelerklärung — trifft wohl die Auswahl unter den Lehren der Griechen, aber einen Bereich übernatürlicher Wahrheiten erschließt sie nach Philo nicht.<sup>32</sup> Daher ist er stolz — nicht auf Lehren, die nur in der Schrift zu finden gewesen wären: nicht auf Glaubenssätze, die den Griechen eine Torheit wären, und nicht auf das Zeichen des Bundes zwischen Gott und Abrahams Samen (obschon er die Beschneidung als jüdisch-ägyptische Sitte in Schutz nimmt: SpL. I 2), sondern darauf, daß das Judentum Ernst macht mit längst gefundenen Wahrheiten: mit dem Glauben «an Ihn, dessen Dasein alle, Hellenen und Barbaren, einmütig zugeben, den Vater der Götter und Menschen» (ebd. II 165), und mit der Humanität, der «zahlreiche andere Völker»

<sup>29</sup> Schriften der jüdisch-hellen. Lit. in deutscher Uebersetzung II 7; Hebrew Union College Annual IV 149 ff.

<sup>30</sup> Den Anachronismus würde Philo gar nicht gespürt haben. Die Patriarchen zitieren die Bibel Quis rer. d. heres 25; Leg. all. III 180; vgl. auch Quod det. pot. 10; 62; auch SpL. I 48 wird vor Moses Plato zitiert.

<sup>31</sup> W. I 448 (ließe sich nach der quellenkritischen Seite ergänzen).

<sup>32</sup> Nach Leg. all. II 15 soll allerdings Moses von «den» griechischen Philosophen abweichen, indem er den ersten Menschen zum Erfinder der Sprache gemacht habe. Aber erstens wird Philo gewußt haben, daß Pythagoras dieser Lehre nahe kam (s. Anm. zur Uebers.); überdies handelt es sich nicht um eine religiöse Wahrheit.

durch Aussetzung der Neugeborenen Hohn sprechen (ebd. III 110). Denn bei aller Demut vergißt er nicht, daß Licht durch Licht, also der in Natur und Sittengesetz waltende Logos durch den «göttlichen» Logos im Menschen erkannt wird. Mit denjenigen Denkern des Mittelalters geht er gewiß eine Strecke zusammen, die den Glauben an natürliche Sittlichkeit, an die Wissenschaft und an die Eigenart des religiösen Erlebnisses mit der Anerkennung der Offenbarung zu vereinigen suchen. Aber gerade von denjenigen, mit denen W. ihn zusammenbringt, die den scharfen Gegensatz zwischen natürlichen und offenbarten Erkenntnisquellen, trotz mancher Harmonisierungsversuche der Ergebnisse beider, betonen, bleibt er durch eine breite Kluft geschieden.

### 3. *Biblisches und griechisches Bildungsgut bei Philo und im Mittelalter.*

Methodisch stehen Philo und das Mittelalter vor der gleichen Aufgabe der Vermittlung zwischen Bibel und Hellas. Daß zwischen dem Bildungsgut, das beide aus beiden Welten übernehmen, Unterschiede bestehen, bedarf nicht des Nachweises. Es fragt sich aber natürlich, ob diese Unterschiede derart wesentlich sind, daß schon ihretwegen die mittelalterliche Vermittlung als eine durchaus originale, nicht auf der Philonischen beruhende, aufgefaßt werden muß. Diese Frage ist, wie mir scheint, zu bejahen.

Philo lebt in der griechischen *Sprache*, deren Kenntnis im christlichen Mittelalter zurücktritt, im arabisch-jüdischen fehlt. Er kennt infolgedessen alle diejenigen Begriffe griechischen Denkens, die in keine andere Sprache übersetzbar sind. Er kennt also, um hier nur ein Beispiel zu geben, den Begriff des Kosmos, der Wohlordnung der Welt, in die der wahre Weise als «Kosmopolites» sich einordnet; auch der Uranos, den er an wenigen Stellen dem Kosmos im engeren Sinne gegenüberstellt (o. Anm. 6) ist nur der Bereich der Gestirne, an deren ewigem Reigen er teilnehmen möchte (SpL. III 1 ff.). Für mittelalterliche Bildungen, wie saeculum und dunja, ist neben diesem Weltgefühl kein Raum.

Dagegen fehlt ihm eine Kenntnis des Hebräischen, die ihm das volle Erfassen der biblischen Grundbegriffe ermöglicht



hätte. Hebräische Ausdrücke von weltanschaulichem Gehalt erläutert er nie. Vom Gedanken eines «Bundes» zwischen Gott und seinen Erwählten weiß er nichts, versteht sogar gelegentlich diatheke als Testament<sup>33</sup>; die Beschneidung ist ihm (s. o.) nicht das Israel auszeichnende Bundeszeichen, sondern eine jüdisch-ägyptische Sitte, die er hygienisch oder symbolisch, nicht geschichtlich, rechtfertigt — wenn er sie nicht allegoristisch (in der Theorie) aufhebt (SpL. I 1 ff.). Auch die — im Rabbinismus kräftig weiterentwickelte — Forderung der Heiligung tritt bei ihm stark zurück; die sämtlichen Bibelstellen, nach denen der Israelit heilig sein soll, weil Gott heilig ist und den Menschen heiligt, zitiert er nicht.<sup>34</sup> Diese Forderung fehlt auch bei Josephus, der alles zurückdrängt, was griechischem Ohr fremdartig klang<sup>35</sup>, und (nach Martin Pleßners freundlicher Mitteilung) im Islam. Dagegen wirkt sie im Christentum nach, weil das NT sie auf at.licher Grundlage entwickelt hat.

Wie steht es mit dem literarischen *Stoff*, den Philo und das Mittelalter aus beiden Sphären übernehmen?

Philo kennt das gesamte AT. Aber die Auswahl, die er trifft, ist eigenartig. Innerhalb der Thora treten gerade solche Stücke zurück, auf die Rabbinismus und Urchristentum (und die Schüler beider im Mittelalter) Gewicht legen: er zitiert nicht ein einziges Mal das Gebot der Liebe zu Gott (mit dem ihm vorangehenden: Höre Israel) und der Liebe zum Nächsten, obschon er eine ganze Abhandlung (Virt. 51—174) der Philanthropia widmet (die mit der Nächstenliebe freilich nicht zusammenfällt). Und auf 13 Seiten Thorazitate kommen in seinen griechischen Schriften nur  $\frac{3}{4}$  Seiten Zitate aus den übrigen Teilen des AT, während in dem rabbinischen Midrasch Genesis Rabba die Thorazitate 15, die übrigen 33 Seiten umfassen und für das christliche Mittelalter Psalmen und

<sup>33</sup> ThWBzNT s. v. (Quell und Behm). Ich gebe in diesem Abschnitt natürlich nur Proben zur Veranschaulichung von Unterschieden zwischen Philo und dem historischen Judentum, deren eingehende Darlegung ich mir vorbehalte.

<sup>34</sup> Ueber Philos Beziehung zum Ideal der Heiligkeit ist Jeschurun VIII (1921) 99 ff. und MGWJ 1922, 269 gesprochen.

<sup>35</sup> ThWBzNT I 97 (Procksch). Ueber Josephus vgl. Zion V (hebr., Jerusalem 1941) 183.

Daniel gewiß nicht weniger bedeutet haben als die Mosesbücher. Was diese Einseitigkeit gerade für seine Aufgabe, die Vermittlung zwischen jüdischer Frömmigkeit und griechischer Wissenschaft, bedeutete, leuchtet ein. Die Warnung vor mechanischer Auffassung des Opfers soll er nach W. II 248 «aus den Propheten abgeleitet» haben; das tut er aber *nicht*, so gewiß sie bei ihnen zu finden war und auch von Juden und Christen des Mittelalters bei ihnen gefunden wurde; er stützt sich vielmehr auf Theophrast<sup>36</sup> und auf die Symbolisierung der Gesetze über die Altäre. «Er erinnert an einen Alchimisten, der aus den verschiedensten Elementen Gold zu machen sucht, ohne zu ahnen, daß er neben einer Goldgrube steht.»<sup>37</sup>

Verwandtes wie für die Bibel gilt für das griechische Erbe und die Auswahl, die Philo und das Mittelalter aus ihm treffen. Insbesondere stehen für Philo die Lehrschriften des Aristoteles lange nicht in dem Maße im Vordergrund wie bei den späteren Philosophen, den Vorboten der Renaissance. In der stärkeren Betonung Platos und der Stoa steht Philo uns näher als dem Mittelalter.

Zu demjenigen Erbgut der Antike, das Philo und das Mittelalter gemeinsam haben, ist aber für das Mittelalter ziemlich viel hinzugekommen: einerseits rabbinische Einrichtungen<sup>38</sup>, Evangelien und Koran, andererseits vor allem Plotin, dessen Bedeutung auch W. nicht unterschätzt. Und das Wichtige ist, daß man auch die alten Autoritäten durch das Medium der neuen sieht, nicht nur als Vorbereiter, sondern auch als Vertreter der Lehren, die in Wahrheit erst die in vollere Sinne autoritativen Urkunden gebracht haben. —

Das Verdienst des Wolfson'schen Buches als Ganzes beruht vor allem in seiner Aufgabenstellung. Man hatte bisher Philo entweder im Zusammenhang mit der griechischen Kultur oder mit der jüdischen Philosophie oder mit der modernen Erlebnistheologie betrachtet. W. ist wohl der erste, der ihn mit der gesamten Philosophie des Mittelalters konfrontiert, auf Grund

<sup>36</sup> «Philons Bildung» 64.

<sup>37</sup> «Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur» II 8.

<sup>38</sup> Auch von der zu seiner Zeit bereits durchgedrungenen, für die Philosophen des Mittelalters maßgebenden Auslegung der Thoragesetze ist er weit entfernt: «Philons Bildung» 534 ff.

der gemeinsamen harmonistischen Fragestellung beider. An dem Rechte dieser Konfrontierung ist kein Zweifel. Aber *duo si quaerunt idem, non est idem*; genauer gesprochen: «Identität» der Fragestellung Philo und des Mittelalters besteht nur in sehr allgemeinem Sinne, sofern beide den Ausgleich zwischen Wissenschaft und Offenbarung suchen, und sie verblaßt, sobald man an die besondere Fassung der auszugleichenden Kulturgrößen denkt<sup>39</sup>. Das Mittelalter hat im allgemeinen (u. zw. gerade in denjenigen Vertretern, an die W. in erster Reihe denkt) den Offenbarungsbegriff viel schroffer gefaßt als Philo und den Ausgleich zwischen Bibel und Hellas auf Grund einer von Philo wesentlich abweichenden Auswahl des beiderseitigen Kulturgutes geführt. Nicht als Entfaltung der Lehre Philo, sondern als neue Begegnung zwischen dem Griechentum und einer teilweise auf dem AT beruhenden Frömmigkeit ist die Philosophie des Mittelalters zu begreifen.

*Jerusalem.*

*Isaak Heinemann.*

## Beiträge zu einer Theologie des Personalismus.

### 1. *Menschen-Ich und Gottes-Ich.*

Der Mensch ist ein persönliches, ein seiner selbst bewußtes Wesen. Es ist das größte Wunder des Geistes, daß der Mensch von sich selber weiß, daß er Ich zu sich sagen kann. Den Augenblick, in dem das Kind, das ja zunächst in der dritten Person von sich spricht, Ich von sich sagt, kann man als die Geburt seines persönlichen Charakters bezeichnen. In diesem Augenblick stellt sich ein neuer, zum Bewußtsein seiner selbst erwachter Mensch seiner Umwelt gegenüber, erhebt sich über alles bloße in das natürliche Leben Hineingebettet-Sein. Was ist das Ich eigentlich? Eine völlige geschlossene Einheit oder

<sup>39</sup> Wir haben davon abgesehen, die Frage zu prüfen, ob Philo wirklich der bedeutende Philosoph gewesen ist, als welchen W. I 114 ihn auffaßt. Wir haben das Verhältnis der Jenseitslehre Philo zu der mittelalterlichen (vgl. Anm. 7) nicht untersucht und sind auf Fragen, in denen die biblischen Religionen voneinander abweichen, nicht eingegangen. Wir wollten nur an einigen wichtigen Punkten zeigen, in welcher Richtung W.s Grundanschauung uns als einseitig oder unzutreffend erscheint.